الدين والفلسفة عند محمد إقبال

د. عبد الحميد مدكور

مدرس فلسفة – كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

الديـــن والفلسفـــة عنــد محمــد إقبــال

للدكتور عبد الحميد مدكور

تمهيــد :

محمد إقبال شاعر ومفكر إسلامى كبير ، ولد بالهند فى العقد الثامن من القرن التاسع عشر الميلادى (١٨٧٣ أو ١٨٧٧) بمدينة سيالكوت ، بمقاطعة البنجاب ، لأسرة ذات أصل برهمى عريق ، أسلم أحد أجداده قبل ميلاده بقرنين من الزمان ويرى بعض دارسيه أنه كان أقدم من ذلك بكثير . وقد نشأ فى ظل أبوين يتصفان بالتقوى والورع والحرص على شعائر الإسلام وأخلاقه . وقد كان أبوه حريصاً على أن يتعلم « إقبال » اللغة العربية ، وأن يكون حافظاً للقرآن الكريم ، مداوماً على تلاوته بتدبر ووعى ، وكان لذلك – كما صرح هو بذلك – أثر واضح فى شعره ونثره ، وتكوينه الوجدانى والفكرى .

وقد اتسمت ثقافته بطابع موسوعى تآلفت فيه الثقافة الإسلامية والأجنبية وتكاملت فيه العلوم الشرقية والغربية . وكان من العلوم الإسلامية التى عنى بها : الفقه والأصول ، وتاريخ التشريع ، والتاريخ الإسلامى ، وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، وكان له – فيما كتبه عنها – نظرات منهجية وآراء نقدية ، ينصب كثير منها على العلوم الثلاثة الأخيرة . وكان متقناً و ذا إلمام واسع ببعض اللغات الشرقية كالفارسية والعربية ، والسنسكريتية ، وببعض اللغات الغربية كالإنجليزية والألمانية والفرنسية ، وكانت اللغات الغربية معيناً له على أن يضرب بسهم وافر فى مجالات ثقافية متنوعة كالاقتصاد والقانون والأخلاق والفلسفة ، وقد نال فى بعضها شهادات عليا ما بين ١٩٠٥ ، ١٩٠٨ ، فنال درجة فى فلسفة الأخلاق من إنجلترا ، كما حصل على درجة الدكتوراه من ألمانيا عن تطور الميتافيزيقا فى فارس ، ثم عاد إلى لندن

لينال منها شهادة فى القانون ، وليلتحق بإحدى مدارس العلوم السياسية فيها فترة من الوقت

وقد التقى فى الهند وفى أسفاره المتكررة – للدراسة أحياناً ، وللإسهام فى النشاط السياس المتعلق بمستقبل الهند أحياناً أخرى – بعدد من كبار المستشرقين أمثال : توماس أرنولد وبراون ، ونيكلسون ، وأسين بلاسيوس ، كما التقى ببعض كبار الفلاسفة الأوروبيين من الفيلسوف هنرى برجسون وأتاحت له إقامته بأوروبا الفرصة ليتعرف على فكر فلاسفة وأعلامها ، وعلى مواطن القوة والضعف فى حضارتها . وأن يكون حديثه عنها قائماً على الخبرة والمعرفة المباشرة .

ولم تحُل هذه الاهتمامات الثقافية الواسعة دون اهتمام إقبال بمشكلات أمته ، فقد كا من كبار المشتغلين بها ، وسافر من أجل ذلك إلى إنجلترا مرات متعددة ليشارك فى مؤتمر المائدة المستديرة الذى عقد بها ما بين ١٩٣٠ ، ١٩٣٢ ، كذلك رأس مؤتمر مسلمى الهند أكثر من مرة ، وكان أول من نادى ١٩٣٠ بإنشاء دولة مستقلة لهم ، ولكن أمله هذا يتحقق فى حياته ، بل أدركته المنية ١٩٣٨ قبل أن تتأسس دولة باكستان المستقلة عام ١٩٤٧[1] .

وقد ترك محمد إقبال مؤلفات ، ودواوين شعرية كثيرة ، ضمنها خلاصة آرائه وأفكار وآماله[2] ، وهى تدل على تلك الروح النقدية البناءة فى نظرته إلى التراث الإسلامى ، كما تدل على تلك الرغبة المتوهجة فى بعث روح الحياة والقوة فى حياة المسلمين ، حتى يتمكنوا من أن ينفضوا عن كاهلهم غبار التخلف والجمود ، وأن يواجهوا مشكلاتهم الواقعية ، أو يشاركوا فى حضارة عصرهم ، دون تفريط فى ولائهم لدينهم وتراثهم ، ومقومات أصالتهم وشخصيتهم ، ولذلك يمكن اعتباره واحداً من كبار مجددى الفكر الإسلامى فى العصر الحديث . ولا يتسع المقام لحديث مستوعب لجوانب فكره ، وعناصر التجديد فيه ، ولذا سنكتفى بتناول جانب من جوانب فكره ، وهو الجانب الذى يتعلق ببيان رأيه فى الموازنة بين الدين والفلسفة ، وما يترتب على ذلك من نتاج تتعلق برأيه فى الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة الإسلامية .

أولاً : الموازنة بين الدين والفلسفة :

يذكر إقبال أن الدين والفلسفة والشعر الرفيع[3] تتناول المسائل الكبرى ، المتعلقة بالوجود والأخلاق ، وهى تقدم – أو تحاول أن تقدم – إجابات عن تلك التساؤلات ،

تشغل العقل الإنسانى ، الذى لا يستطيع أن يتجاهل هذه التساؤلات بسبب أهميتها الجوهرية وهى أهمية تجعلها دائمة الإلحاح عليه ، بغية الوصول إلى إجابات يطمئن إليها ، ويعتمد عليها . ومن هذه التساؤلات ما يتعلق بطبيعة الكون الذى نعيش فيه ، وبنائه العام ، والبحث عن جوهره الثابت الذى يكمن خلف التغيرات البادية فيه ، ثم البحث عن مكان الإنسان ومكانته فى هذا الكون ، وعن طبيعة السلوك الذى يتفق مع هذه المكانة التى يحتلها الإنسان فى الوجود . وعلى الرغم من أن الدين والفلسفة والشعر تهتم بهذه المسائل الجوهرية الحيوية فإن الإجابات والتفسيرات التى تقدمها لها ليست فى درجة واحدة من حيث معرفة الحقيقة ، ولا من حيث مستواها ، ولا من حيث السبل التى سلكتها إلى هذه المعرفة ، ولا من حيث مقدار الوثوق واليقين فيها .

فالمعرفة المستفادة من هواتف الشعر - كما يقول إقبال « شخصية بالضرورة ، فى نوعها وفى طبيعتها ، وهى مجازية مبهمة غير محددة . والدين - فى أكمل صوره - يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ، و فى موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل - فى شىء - عن شهود الحق شهوداً مباشراً »[٤] ويشير إقبال فى هذا النص إلى عدد من الفروق بين الدين والشعر ، فالرؤية الخاصة بالشعر ذاتية ؛ وهى كذلك - تتجه وجهة المجاز والرمز الذى يضفى عليها نوعاً من الإبهام والغموض ، الذى يكتسب قيمة فى الشعر إذا كان قائماً على أسس فنية ، ويترتب على ذلك أن تكون هذه « الرؤيا الشعرية » مقصورة على صاحبها ، قاصرة عن أن تقدم رؤية عامة أو منهجاً شاملاً للعلم والفهم والتفسير والسلوك . ولا يرقى الشعر - هنا - إلى مجال المقارنة مع الدين ؛ لأن الدين - من حيث المعرفة - يتجاوز الفرد إلى الجماعة ، ويتخطى الخيال إلى الحقيقة ، ويلجأ إلى الوضوح والتصريح أكثر مما يلجأ إلى الرمز والإبهام ، ويحيط بالحقيقة إحاطة شاملة لا يرقى الشعر إليها بسبب عجز الإنسان ، وقصوره عن الإحاطة بها .

فإذا خرج الشعر - بسبب هذه الفروق - من مجال المقارنة بقى الدين والفلسفة ، وهما نظامان للعلم ، ظهرا على مدار التاريخ ، تجاورا أحياناً ، وتصارعا أحياناً أخرى ، وانفرد أحدهما عن صاحبه فى بعض الأحيان ، وليس يعنى ذلك أنهما يستويان فى الدرجة ، أو أن حقائقهما لها نفس المكانة ، فكل منهما له منهجه ووسائله وغاياته ، وبينهما - فى هذه الجوانب كلها - فروق واختلافات ، وبينهما - قبل ذلك - خلاف فى مصدر كل منهما ،

فالدين يرجع إلى الوحى ، والفلسفة ترجع إلى العقل ، ويترتب على هذا الفرق الجوهرى فروق كثيرة ، ومن هذه الفروق التى أشار إليها إقبال ما يأتى :

أ - أن الفلسفة تمثل سعى الإنسان الدائب إلى المعرفة بنفسه وبالعالم من حوله ، وهى جهد بشرى يخطىء ويصيب ، وقد يعجز العقل أحياناً عن معرفة الحقيقة القصوى ، ويقنع - عندئذ - بمعرفة جزئية لها ، بل إنه قد لا يتمكن - فى بعض الأحيان - من التوصل إلى معرفة يقينية حول بعض المسائل الهامة التى تفرض نفسها عليه ، ويظهر هذا العجز فى تلك الإجابات المختلفة التى قد تصل إلى التناقض والتضارب ، حول موضوع واحد ينظر العقل إليه من زوايا مختلفة .

والأمثلة على هذا كثيرة يزخر بها تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً . ومن الأمثلة التى نجدها لدى إقبال ما ذكره من تساؤل صاغه على النحو التالى :

ما العالم ؟ ما آدم ؟ وكأنّ إقبالا يشير بهذه الأسئلة إلى المباحث الكبرى فى الفلسفة حول الوجود والمعرفة والقيم ، أو حول الطبيعة والإنسان[٥] . ويجيب إقبال على هذه الأسئلة إجابة يقتبسها من أحد كبار شعراء الفرس وهو حافظ الشيرازى الذى يقول : « ... ولا تبحث فى شئون الدهر ، فلم يحل أحد بالفلسفة ، ولن يحل هذا اللغز »[٦]
أما الدين فإنه - فى موقفه من الحقيقة الكلية - يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره كما سبق القول ، وهو يسدد مسيرة العقل فى طلبه للحقيقة ، ويسمو به نحو الكمال ، ويعاونه على التخلص من عجزه وقصوره ، أو هو بتعبير إقبال « يعطى للفكر جناح جبريل »[٧] ، ولذلك لا يصل منكر النبوة إلى كمال الفكر ، بل يظل يتخبط فى ظلمات الجهل والشك والحيرة ، ومن ثم يوصى إقبال أهل الفكر بضرورة الإيمان بالنبوة ، والاستمداد منها « فلا تجمحْ منها ، ولو كنت عقلا كليا .... »[٨] .

(ب) ومن الفروق بين الفلسفة والدين أن المعرفة التى تتوصل إليها الفلسفة - بعامة - تختلف عن المعرفة التى يمكن تحصيلها من الدين ، فالمعرفة فى الفلسفة حصيلة جهد عقلى نظرى يقوم به العقل لموضوع بحثه ، محاولاً فهم أسراره ، وكشف غموضه ، فإذا توصل العقل إلى شىء من الفهم أو التفسير فإنه يقوم بصياغته صياغة يراعى فيها مذهبه الذى ارتضاه لنفسه ، ومبادئه التى اقتنع بصحتها وسلامتها ، مراعياً ألا يقع فى تناقض مع الأسس التى يرى صوابها ، والأمر - فى جملته - لا يزيد عن كونه نشاطاً عقليا نظريا خالصا ، وهذا الطابع النظرى يشمل مراحله كلها ، منذ تحديد المشكلة ، إلى

حلها ، وسواء فى ذلك ما يتعلق بعرضها أو بالمنهج الذى يسلكه إلى حلها ، أو بالبرهان على ما يتوصل إليه من رأى فيها ، وقد لا يزيد الأمر – أحياناً – عن عرض وجهات النظر فى المسألة موضوع البحث دون اختيار موقف محددإزاءها ؛ بسبب صعوبتها أو تكافؤ الأدلة المتعلقة بالجوانب المختلفة فيها . ويلاحظ أن غلبة الطابع النظرى على الفلسفة – فى الجانب الأعظم من تاريخها ونشاطها – قد عرضها للهجوم من بعض المدارس الحديثة فى الفلسفة وإن اختلفت دوافع هذا الهجوم ومنطلقاته . فالفلسفة الماركسية – مثلاً – لا تكتفى بأن تكون وظيفة الفلسفة هى تفسير طبيعة العالم ، بل تطلب منها أن تسعى إلى تغيير هذا العالم ، لن تكون الفلسفة – عندئذ – نشاطاً نظريا خالصا ، بل إنها ستكون رائدة للفعل ، وثيقة الصلة به(٩) . والفلسفة البرجماتية – كذلك – لا تنظر إلى الفكرة فى ذاتها كما تفعل الفلسفة غالباً ، وإنما تنظر إليها فى ضوء الآثار التى تترتب عليها ، فتكون الفكرة صادقة إذا كانت مفيدة لحياتنا ، وتكون كاذبة إذا كانت ضارة لها ، وبهذا تتحرر الفلسفة عند أقطاب هذه النظرية من التجريد ، وتكتسب سجية العلم ، وعريكة الحياة العملية ، وتُنزِل المثالى من مثاليته إلى الأشياء الواقعية والعبرة – عندئذ – بالنتائج لا بالتصورات المجردة(١٠) .

ويختلف الدين – عند إقبال – عن الفلسفة من هذه الناحية ، فالدين لا يكتفى بالجانب النظرى أو المعرفى فيما يسوقه من المبادىء ، أو فيما يعرضه من الحقائق ، بل إنه يدفع الإنسان دفعاً إلى شهود الحق شهوداً مباشراً (١١) والفلسفة – إذن – كما يقول إقبال : « نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق »(١٢) .

وقد تلقى إقبال هذه الدروس عن الدين منذ نعومة أظافره ، وكان أبوه هو الذى لقنه إياها عندما عوّده على تلاوة القرآن الكريم كل يوم بعد صلاة الصبح ، وكان يسأله فى كل يوم عما يفعله بعد الصلاة فيجيبه بأنه يقرأ القرآن ، وظل على ذلك ثلاث سنوات ، يسأله السؤال نفسه ، ويتلقى منه الإجابة نفسها ، وذات يوم قال له إقبال : « ما بالك يا أبى تسألنى نفس السؤال ، وأجيبك جواباً واحداً ، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد . فقال : إنما أردت أن أقول لك : يا ولدى اقرأ القرآن كأنما نزل عليك(١٣) » وليست القراءة – على هذا النحو – تلاوة باللسان وحده وإنما هى تلاوة بقلب يقظ ، وشعور مرهف ، ووعى متفتح وذهن حاضر ، وهى اتصال متجدد يمنح القلب صفاء وجِدَّة وحياة ، بحيث يكاد يخلق خلقاً جديداً .

ولقد كان لهذا الدرس الذى تعلمه من أبيه أثر بالغ فى حياته كلها ، كما كان ذا أثر واضح فى تفكيره وفى نظرته إلى الدين وشعائره التى كان حريصاً على أن تنجو من إلْف العادة ، وجمود الأداء الظاهرى الخالى من الخشوع والحضور بين يدى المعبود فكلمة التوحيد – بحسب تعبيره – ليست مجرد قول ، إنها ليست سوى سيف لا يرحم « ولا إله إلا الله : ضرب ، وضرب فعال »[١٤] فهى فى قلب المؤمن قوة لا تقهر ، وهى تمنحه الصلابة والكرامة والعزة ، وهى – فى يده – سلاح من أمضى الأسلحة التى تحطم الشرك والبغى والظلم ، وتحرره من الضعف والهوان والاستخذاء ، والصلاة تلبية لشوق كامن فى النفس الإنسانية للاتصال والمشاهدة ، وهى تعرّف وتأمل ، ولكنها فى أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد ، إنها سمو فوق التفكير لتحصيل الحقيقة ذاتها ، وهى لا تكتفى – كما تفعل الفلسفة – بالبحث عن الآثار ، بل إنها نوع من المعرفة التى تبتغى الفوز بالمطلوب ذاته لا بآثاره ، والدين – إذن – لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال آكد بموضوع علمه[١٥] .

ولذا كان إقبال قد تعلم هذا الدرس من أبيه ، ثم تأثر به فى نظرته إلى الدين وشعائره فقد أراد أن يكون لولده نصيب مما تعلمه ، ولذا أوصاه بألا يكتفى بترديد شهادة التوحيد دون استحضار لمضمونها ، ودون تحقيق بمقتضياتها ، «يابنى خذ من الاحتراق فى : لا إله إلا الله ، خذ منى هذا الحنين إلى العودة إلى الحبيب ، وخذ منى وقف القلب عليه وحده ، فإن قلت : لا إله إلا الله فقلها – إذن – بالروح ، كى تهب روائح الحبيب من كيانك »[١٦] .

(جـ) وقد رتب إقبال على هذا الفرق بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن الدين – بسبب ما لَه من هيمنة على الإنسان – فى جملته –: عقلاً وشعوراً – قادر على التأثير فى الإنسان وتحريكه ، وإيقاظ قواه الكامنة ، وتغيير سلوكه ، أما الفلسفة فإنها – فى رأيه – عاجزة عن هذا التأثير والتغيير . ويوضح إقبال فكرته هذه بقوله : « إن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها ، وهذا هو السبب فى أن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس – إلا قليلاً – فى حين أن الدين استطاع – دائماً – أن ينهض بالأفراد ، ويبدل الجماعات ، بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال »[١٧] .

ويمكن القول بأن هذه الملاحظة التي يبديها إقبال – هنا – صادقة فيما يتعلق بالدين ، وفيما يتعلق بالفلسفة على حد سواء ، فالأنبياء والرسل كانوا ذوى تأثير – لا يكاد يلحق – في تاريخ المجتمعات البشرية التي جاءوا إليها ، والرسالات التي جاءوا بها تظل – من بعدهم – في أحيان كثيرة – صالحة لإحداث هذه التغييرات في المجتمعات التي تعتنقها وتتمسك بها ، ومن جهة أخرى لا تملك الفلسفة هذه الميزة ، بل إنها تكون عاجزة عن التأثير والتغيير إلا إذا تحولت إلى عقيدة أو أيديولوجية ، فإذا حدث لها هذا التحول في نفوس أصحابها وأتباعها فإنها تكون قد انتقلت انتقالاً يقربها من الدين ، ويكون لها – عندئذ – من الهيمنة على من يؤمن بها ما يجعلها قادرة على التأثير فيه ، بل قد يصل الأمر إلى حد افتدائها والتضحية من أجلها ، أما إذا ظلت الفلسفة أفكاراً مجردة فإنها تفتقد الحيوية والحرارة المؤثرة في القلب ، ويعبر إقبال عن ذلك بقوله : « حين لا يصبح للمعرفة نصيب من العشق لا تكون سوى مسرح للأفكار ، هذا المسرح هو سحر السامرى ...... »[18] .

(د) ومن الفروق التي ألمح إليها إقبال هذا الفرق المنهجي الهام بين الدين والفلسفة ، وهو فرق يترتب عليه اختلاف موقف المتبع لدين عن موقف الفيلسوف .

فالفلسفة بحث عقلي حر ليس فيه مسلَّمات ، وهي تضع كل شيء موضع الشك ، ويخضع كل شيء فيها للنقد والتمحيص ، ولا يعلو فيها شيء على المساءلة وتوجيه الملاحظات ، واستقصاء الاحتمالات ، والمفاضلة بينها إذا كان ذلك ممكناً ، واختيار أقواها – عند ذلك – حجة ، وأرجحها برهانا ، فإذا لم يكن ذلك ممكناً فلا ضير على الفيلسوف أن يعلم أنه لم يتمكن من الوصول إلى رأى راجح في المسألة بسبب صعوبتها وتعقيدها ، ولا ينال ذلك من قدر الفلسفة عند أصحابها لأن المهم – لديهم – هو مقدار ما يتحقق للمفكر من حرية البحث والفكر ، بحيث لا يكون نشاطه العقلي خاضعاً لشيء إلا لمقتضيات البحث ذاته .

ويختلف هذا الموقف عن موقف المؤمن بدين أو عقيدة ؛ لأن الدين يتطلب من المؤمن به الاتباع والتسليم[20] وهناك – كما قال أبو سليمان المنطقي – من قبل – في رده على إخوان الصفا : « يسقط لِمَ ، ويبطل كَيف ، ويزول هَلَّا ، ويذهب لَوْ ولَيْتَ في الريح ؛ لأن هذه المواد عنها محسومة ، واعتراضات المعترضين عليها مردودة ... »[21] .

ولم يخف على إقبال أن هذا الفرق بين الدين والفلسفة ربما أوحى بأن الدين لا صلة له بالفكر ، أو أنه يقهر العقل ويسلبه نعمة الحرية التى تزدهى بها الفلسفة . ولذلك كان حريصاً على الرد على مثل هذه الإيحاءات التى تغض من قدر الدين ، وتنقص من قدر التدين والمتدينين .

وقد أوضح - فى هذا الصدد - أن التدين شيء أكبر من مجرد الشعور « إنه يشبه رضا النفس عن علم المعرفة »[٢٢] ومعنى ذلك أن الفكر عنصر جوهرى من عناصره ، فهو ليس سكينة قلبية ، أو طمأنينة وجدانية فحسب ، بل إنه - كذلك ، بل قبل ذلك - اختيار عقلى ناشيء عن تأمل واقتناع ، يترتب عليه هذا الرضا وتلك السكينة التى يشعر بها المتدين إزاء المبدأ الذى يؤمن به ، ويتحول فى وعيه وشعوره إلى قوة دافعة محركة . ويلفت إقبال النظر هنا إلى علاقة الدين بالأخلاق ، التى تؤثر فى سلوك الإنسان ، وهى علاقة عضوية ؛ لأن الدين - بحسب تعريف هويتهد (١٩٤٧) له[٢٣] - هو « نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثير فى تكييف الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفُهِمت فهماً واضحاً قوياً[٢٤] » ومادام الأمر كذلك فإن الأخلاق لا تقوم بهذا التأثير فى الإنسان إلا إذا كان على علم بها ، ولديه الاقتناع بصوابها وصدقها ، ومن ثم تكون موضع ثقته ، وهذا كله مرهون بالعلم بها أولاً ، والعلم - إذن - متقدم على السلوك سابق له ، فما من أحد من الناس كما يقول إقبال : « يقامر بالإقدام على عمل ما ، انطلاقاً من مبدأ خلقى مشكوك فى قيمته »[٢٥] .

على أن الدين لا يكتفى بالجانب الأخلاق الذى يحتل مكانة هامة بين معطياته ، بل إنه يقدم - كذلك - تفسيراً عاما للوجود وطبيعته ، ثم لوجود الإنسان ومكانته ومصيره ، وهو يقدم هذا العلم هداية للإنسان ، ومعاونة له على التكيف مع الوجود من حوله ، وعلى ضبط علاقاته مع الآخرين ، والعلم الذى يقدمه الدين هنا هو علم بكل مقاييس العلم ، بل إن الدين - وخاصة الدين الصحيح الذى يرجع إلى مصدر إلهى وثيق - يقدّم - فى بعض المسائل - علماً لا يستطيع الإنسان أن يتوصل إليه . والدين محتاج إلى تقديم أساس عقلى لمبادئه بحيث يتقبلها العقل ويذعن لها ، بل إنه - نظراً لوظيفته كما يقول إقبال - محتاج إلى هذا الأساس العقلى أكثر من المبادىء العلمية المسلمة نفسها ، فالعلم البشرى القائم على الملاحظة والتجربة ، والتعامل مع الكون

المحسوس لا يدخل فى نطاقه بحث موضوع الإلهيات ، لكن الدين لا يستطيع تجاهل هذا الجانب الجوهرى للدين وللإنسان على حد سواء ، ولذلك « فقد أصبح من الجلى أن الحقائق التى يشتمل عليها الدين ينبغى ألا تبقى غير مقررة ،[٢٦] ولهذا نجد الأستاذ هويتهد يلاحظ – بحق كما يذكر إقبال – « أن عصور الإيمان هى عصور النظر العقلى »[٢٧] .

وإذا كان الدين – بصفة عامة – يحتاج إلى تقرير أسسه وتوضيح مبادئه ، وبيان الأسس العقلية التى تقوم عليها فإن ذلك ينطبق – أكثر مما ينطبق – على الإسلام الذى كفل حرية الفكر ، وأعلى من شأن العقل ، ودفعه إلى النظر والاستنباط والاعتبار ، واحترام ما يتوصل إليه من نتائج وثمرات . وقد أوضح إقبال أن ما تضمنه القرآن الكريم من أسس وقواعد تشريعية عامة هى أبعد ما تكون عَنْ سدّ الطريق أمام التفكير الإنسانى ، والنشاط التشريعى ، بل إنه يعمل – فى حقيقة الأمر – كمنبّه للفكر الإنسانى[٢٨] وقد دعا الإسلام إلى طلب الحكمة وتحصيلها من أى مكان وجدت فيها ، ومع أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – له فى الإسلام مكانة لا تقاربها مكانة فقد أمره الله تعالى أن يقول : ﴿ رب زدنى علما ﴾[٢٩] [طه : ١١٤] .

ويلفت إقبال النظر إلى ما تضمنه بعض مبادىء الإسلام ذاتها من حركة فكرية ذات آثار واضحة فى ميدان المعرفة ، وقد أشار – فى هذا الصدد بصفة خاصة – إلى عقيدة ختم النبوة التى تعبّر – فى رأيه – عن فكرة عظيمة لم تقدَّر قدرَها ، ولم تُعرَف قيمتُها فى الثقافة الإسلامية[٣٠] ، ويوضح إقبال بعض جوانب هذه الفكرة حين يشير إلى أن ختم النبوة يعنى اعترافاً من الدين ، بأن العقل الإنسانى قادر على الاعتماد على نفسه ، وأن لديه إمكانات مركوزة فيه ، يستطيع بها أن يجد مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما يمده به الوحى ، وأن ذلك يعنى صلاحيته للفهم والاستنباط والاستدلال ، ومن أجل تمكين العقل من القيام بوظائفه يسَّر له الإسلام أن يعتمد على وسائله الخاصة به ؛ ولذلك أبطل الإسلام الرهبنة ، التى تؤدى إلى احتكار العلم ، وألغى وراثة الملك ، وناشد العقل أن يعتمد على النظر والتجربة ، وأصرَّ على ضرورة النظر فى الكون وفهم ظواهره عن طريق التجربة ، ودعا إلى الوقوف على أخبار الأولين ، واعترف – بذلك – بهذين المصدرين الهامين من مصادر المعرفة الإنسانية ، وكل ذلك – عنده – صورة مختلفة من فكرة ختم النبوة ، وهو اعتراف بكمال العقل

ورشاده ، وإزاحة للعقبات التى يمكن أن تقف فى طريقه ، ولذلك لا يجد إقبال مانعاً من أن يعلن أن مولد الإسلام هو مولد للعقل الاستدلالى[٣١] وأنه يتضمن فى مبادئه وأهدافه ما يصفه بتلك الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غاية الإسلام ومقصده[٣٢].

وقد كان إقبال حريصاً على بيان أن النظر العقلى فى الدين لا يعنى التسليم بتعالى الفلسفة على الدين ، فللدين خصائصه التى تجعل كفته أرجح من كفتها ، وليس ذلك بمانع للفلسفة من أن تجعل الدين موضوعاً من موضوعات بحثها ، وأن تتصدى لتقديره ، ولكنها مطالبة – من الناحية المنهجية الخالصة – أن تراعى طبيعة الدين وخصائصه ، وأن تنزله المكانة الجديرة به ، وألا تغفل عن المعايير والشرائط التى لابد من استحضارها عند دراسته والحكم عليه ، فإذا لم تلاحظ هذا كله فإن حكمها سيكون قاصراً أو خاطئاً « فالدين ليس أمراً جزئياً ولا فكراً مجردًا فحسب ، ولا شعوراً مجرداً فحسب ، ولا عملاً مجرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة – عند تقديرها للدين – أن تعترف بوضعه الأساس ، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأناً جوهرياً فى التأليف بين ذلك كله ، تأليفاً يقوم على التفكير »[٣٣].

ويستخلص إقبال من تأمله للفلسفات السائدة فى عصره شرقاً وغرباً – وقد كان على علم كبير بها – أنها عاجزة عن حل مشكلة الإنسان ، ومعضلة مصيره ، باعتراف كثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم ، ويرجع هذا العجز إلى غلبة النظرة المادية إلى الوجود عليها ، وقد أدى ذلك إلى يأس من المستقبل ، كما أدى إلى شلل فكرى ، وحيرة بائسة تزداد حدة وشدة بسبب افتقاد الإنسان للجوانب الروحية التى تتغلغل فى أعماق نفسه ، وتهدّىء من حدة الصراع الذى يخوضه الإنسان ضد الآخرين ، بل ضد ذاته أيضاً ، فهو – فى حلبة الفكر – فى صراع صريح مع نفسه ، وهو فى مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية فى كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبُّه للمال – حبا طاغياً – يقتل كل ما فيه من نضال سام ، شيئاً فشيئاً .... وقد استغرق فى الواقع أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده[٣٤]. ويكشف هذا كله عن « أزمة » خطيرة فى تاريخ الثقافة العصرية كما يقول إقبال ، وهى أزمة لا تجد لها حلا إلا فى رحاب

الدين بسبب ما تحقق له ، من عناصر الكمال التي ترتقى بالإنسان فى جوانبه الروحية والأخلاقية والفكرية ، وبسبب قدرته على بث الطمأنينة والسكينة فى النفس البشرية التى تؤرقها الحيرة العقلية الناشئة عن العجز عن كشف حجاب المجهول المتعلق بمبدأ الإنسان ومصيره ، والتى يعنّيها الصراع النفسي الناشىء عن غلبة النظرة المادية إلى الوجود ، ومن ثم فالدين « فى أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر بل هو – وحده – القادر على إعداد الإنسان العصرى إعدادًا خلقيا ، يؤهله لتحمل التبعة العظمى ، التى لابد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد له تلك النزعة من الإيمان ، التى تجعله قادراً على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء . إن السمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ، ولمستقبله ، ومن أين جاء ، وإلى أين المصير هو – وحده – الذى يكفل له – آخر الأمر – الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية »(٣٥) وهذا هو دور الدين الذى تعجز الفلسفات عن القيام به .

ثانياً : رأيه فى الفلسفة اليونانيـة :

يمكن القول بأن نظرة إقبال إلى الفلسفة اليونانية كانت أثراً من آثار نظرته إلى الفلسفة – بصفة عامة ، وهى النظرة التى تناولناها فى الفقرة السابقة ، كما كانت – كذلك – وليدة تأمل خاص للفلسفة اليونانية ، ولتأثيرها التاريخى فى حقل الثقافة الإسلامية .

ويصف إقبال هذه الفلسفة بأنها كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الإسلام ، حيث وسَّعت آفاق النظر العقلى عند بعض مفكريه ، كما أثارت روح البحث النقدى عند فريق آخر منهم وهم علماء الكلام(٣٦) . ولكن هذه الفلسفة – على الرغم من ذلك – كانت سببا من أسباب إبعادهم عن الفهم الحقيقى للقرآن ، وأنها كانت بمثابة غشاوة حجبت أبصارهم عن إدراك روحه ومراميه(٣٧) .

ويوضح إقبال ذلك بأن الروح اليونانية التى عبرت عن نفسها فى هذه الفلسفة كانت تنزع إلى تجاهل العالم الطبيعى ، وتركز جهدها على التأمل الباطنى للإنسان ، وظهر ذلك جليا فى فلسفة سقراط الذى دعا إلى النظر فى الإنسان نفسه ، دون اهتمام بملاحظة الكون من حوله ، وهذا الموقف يتعارض مع دعوة القرآن الكريم إلى النظر فى أرجاء الكون ودراسة ظواهره الطبيعية والفلكية ، وملاحظة ما يقع فيه من تغيرات ، وما يوجد فيه من كائنات ،

فالقرآن يدعو إلى النظر فى تصريف الرياح ، وفى تعاقب الليل والنهار ، كما يدعو إلى ملاحظ السحاب والسماء ، وما بها من نجوم وكواكب سابحة فى فضاء لا يتناهى ، وهو يدعو - فى الوقت ذاته - إلى العناية بملاحظة ما قد تغفل العقول أحياناً عن ملاحظته ، فالقرآن الكر: يرى فى النحل - على ضآلة شأنه - محلا للإلهام الذى عبر عنه القرآن بالوحى (٣٨) . وإغفا! النظر فى الكون وما يحتويه - على نحو ما جاء فى فلسفة سقراط - يعد متعارضاً مع هذ الروح القرآنية .

وقد كان أفلاطون وفيًّا لتعاليم أستاذه سقراط ، عندما قدح فى الإدراك الحسى ، وجعل موصلاً إلى الظن ، غير مؤد إلى اليقين (٣٩) .وقد وصفه إقبال - فى مقام آخر - بأنه فك فيما ليس بمحسوس ، وأعرض عن الحواس ، وضل طرقه فى ظلمة المعقول ، وقد جعل عا الأشياء هباء ، ونظر إلى الكون على أنه فناء ، ثم وصفه بأنه حرم حب العمل ، وأنه تحد عن عالم خامد هامد ، وأنه من دعاة الضعف والموت (٤٠) .ويتعارض هذا الموقف الأفلاطو مع نظرة القرآن الإيجابية إلى العالم ، كما أن رأيه فى المعرفة الحسية يتعارض مع حديث القرآ عن معرفة السمع والبصر ، ومسئولية الإنسان عنهما حيث تتكاملان مع معرفة الفؤاد وتزودان الإنسان - معه - بالعلم الذى يكتسبه منذ أن تطرق قدماه عتبات الوجود ، ولذل كانا من أجل نعم الله على عباده (٤١) . وما ذكره إقبال عن فلسفة سقراط وأفلاطون صحي فى جملته ، فسقراط هو الذى يوصف بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أى أنه هو الذ صرف النظر عن الاهتمام بالمسائل الطبيعية والفلكية التى غلبت على الفلاسفة من قبله ، ور اهتمامه على النفس والأخلاق ، معطياً الجانب التأملى النظرى مكاناً رفيعاً ، بوصفه أمثل الطر للوصول إلى السعادة ، وهو يوصف لدى بعض مؤرخى الفلسفة بأنه موجد فلسفة المعا أو الماهيات ، وهى فلسفة ترى فى الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

أما أفلاطون فهو صاحب نظرية المثل المشهود ، وقد ذهب فيها إلى أن العالم الحسى لي هو عالم الوجود الحقيقى ، بل هو عالم الظلال والأشباح ، وأن الوجود الحقيقى يتمثل عالم المثل الذى يتضمن الحقائق الخالدة ، البعيدة عن التغير والكثرة والنقص . وجاءت نظر فى المعرفة متناسبة مع نظرته إلى الوجود ، بحيث يكون إدراك المثل هو أرفع درجات المعرفة ويتم ذلك عن طريق النظر العقلى الخالص (٤٢) .

لكن هل تعد هذه الملاحظة التى أبداها إقبال حول الطابع النظرى للفلسفة اليونا صحيحة بالنسبة لأرسطو وهو الذى يمثل الضلع الثالث من أضلاع المثلث ، الذى يش

عصراً من أزهى عصور الفلسفة اليونانية إن لم يكن أزهى عصورها ؟

إن الأمر قد يختلف هنا قليلاً حيث عنى أرسطو بدراسة الواقع فى بحوثه الفلكية والطبيعية ودراساته عن التاريخ الطبيعى وعلوم الحيوان ومؤلفاته عن الإنسان فى مجالات متعددة كالسياسة والأخلاق وغيرها .

ولكننا يمكن – مع ذلك – أن نقول إن فلسفة أرسطو فلسفة نظرية تأملية فى درجاتها العليا ، فالتأمل العقلى – لديه – هو غاية الفيلسوف ومبتغاه ، وأشرف الفضائل – عنده – هى فضيلة النظر العقلى ، التى يقوم بها العقل ، وهو أشرف جزء فينا ، وهذا النظر العقلى هو وظيفة الآلهة وفضيلتهم !!، والسمو إليه هو الذى يجعل الفيلسوف شبيهاً بالآلهة(٤٣) ويتسق هذا الفهم مع ما صرح به كثير من الباحثين فى مفهوم الوجود عند أرسطو بأنه معقول ، إذ لا تسوقهم الأدلة إلا إلى أن الموجود عنده لا يخرج عن أن يكون متعقلاً ، فالمدرك الحسى يتحدد لديه بقوى نفسية نابعة من الذات العارفة(٤٤) .

ومهما يكن من شيء فقد ذكر إقبال أن المتقدمين من علماء الإسلام لم يلحظوا هذا التعارض بين دعوة القرآن وهذه الروح اليونانية ، وهو تعارض أدى عدم إدراكه لدى المتقدمين من علماء الإسلام إلى الإخفاق « لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد ، وإغفال الواقع المحسوس(٤٥) » .

وكان من نتائج هذا الإخفاق أنهم قرأوا القرآن على ضوء الفكر اليونانى ، وظلوا على ذلك فترة من الزمن « قبل أن يتبين لهم بوضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض – فى جوهرها – مع تعاليم الفلسفة القديمة »(٤٦) .

ويوجه إقبال النظر إلى وجه آخر من أوجه الاختلاف بين الروح اليونانية والروح الإسلامية ، ويتمثل هذا الاختلاف فى نظرة كل منهما إلى الطبيعة أو الكون ، فالثقافة الإسلامية لا تتجاهل هذا الكون ، وإنما تحاول فهمه ، وهى تبدأ هذا الفهم بالمعرفة الحسية التى تستقيها من الحواس ، ولكنها لا تقف عند هذا المستوى من المعرفة – وهو مستوى لا يلقى نصيباً من العناية لدى اليونانيين كما سبق القول – بل إنها تتجاوزه إلى المعرفة العقلية التى يقوم العقل فيها بنقد هذه المعرفة الحسية وتنظيمها وتصنيفها ، وهو يفعل ذلك بمقتضى ما له من هيمنة على الحواس ، فإذا نفذ العقل ببصيرته إلى تلك المعرفة الحسية تيسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ولكن مما تجدر الإشارة إليه أن العقل المسلم لا يجعل نفسه أسيراً

لهذا الكون المتناهي ، الذى يؤدى التوقف عنده إلى الحيرة والتردد والجمود الذى لا يؤدى بالعقل المتأمل إلى شئ ، ولهذا يتجاوز العقل المسلم المتناهي إلى اللامتناهي ، وينتقل من الكون إلى خالقه وهنا يستخدم إقبال ببراعته لتأييد هذه الفكرة بدليل قرآنى يتمثل فى فهمه لقوله تعالى : ﴿ وأنَّ إلى ربك المُنتَهى ﴾ [النجم : ٤٢] وهذه الفكرة – فيما يقول – « تنطوى على فكرة من أعمق الفِكَر التى وردت فى القرآن ؛ لأنها تشير – على وجه قاطع – إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه فى حركة الأفلاك ، وإنما يبحث عنه فى وجود كونى روحانى لا نهاية له » فالعقل اليونانى يحصر نفسه فى النظر العقلى إلى الطبيعة باحثاً فيها عن فكرة النظام والتناسب ، التى هى المثل الأعلى عند اليونان كما يقول شبنجلر ، أما التفكير الإسلامى فإنه اتجه وجهة اللانهائية ، وعلى حين استغرق العقل اليونانى فى الكون المتناهي فى الخارج بحدوده المعينة ، حاول العقل الإسلامى – فى مجالات متعددة – الوصول إلى اللامتناهي ، وإسعاد النفس به[٤٧] .

وقد كان من حسن الحظ أن التأثر بتلك الروح النظرية اليونانية لم يستمر طويلاً ، بل تنبه المسلمون إلى ما دعا إليه الإسلام من نظر فى الكون ، وعناية بالواقع ، وملاحظة لظواهره ، وظهر أثر هذا التنبه فى تلك الروح النقدية التى نظرت بها فئات مختلفة من المسلمين إلى الفلسفة اليونانية عامة ، وإلى المنطق خاصة . وكان من هؤلاء معتزلة كالنظام ، وأشاعرة كالغزالى والرازى والآمدى ، وكان منهم سلفيّون كابن تيمية ، بل كان منهم صوفية كشهاب الدين السهروردى الذى حاول قصاراه أن يثبت عجز العقل الخالص ، بدحضه للفكر اليونانى ، فى كتابه الذى جعل عنوانه : « رشف النصائح الإيمانية ، وكشف الفضائح اليونانية »[٤٨] وقد كان نقدهم للمنطق نقداً علمياً منظماً ، ويظهر ذلك – بصفة خاصة – لدى أبى بكر الرازى الطبيب فى نقده للشكل الأول ، كما يظهر لدى السهروردى المقتول ؛ وكذا ابن تيمية الذى أوضح فى ثنايا نقده للمنطق أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين[٤٩] .

وقد كان إقبال شديد العناية بإبراز هذا الجانب من جوانب الثقافة الإسلامية ، لكونه ذا دلالة واضحة على أصالة العقلية الإسلامية ، ذات الخصائص المستمدة من انتمائها إلى الروح القرآنية ، التى تميزت بها عن الروح النظرية اليونانية . وقد بين أنه يقوم « بأبحاث معينة فى عمل العلماء المسلمين عن المنطق الاستقرائى ، وكل تقدم استطاعوا أن يحرروه عن عمل المنطقيين الإغريق »[٥٠] .

وقد انتهى إقبال من هذا العرض لأفكاره إلى نتيجتين هامتين :

أولاهما :

أن المسلمين – بسبب الروح العلمية الواقعية التى وجه القرآن الكريم أنظارهم إليها – كانوا هم الذين وضعوا أسس المنهج التجريبى ، القائم على الملاحظة والتجربة ، وأنهم هم الذين جعلوا للملاحظة والتجربة هذه المكانة الرفيعة التى أصبحت لهما فى المنهج الاستقرائى ، ولذلك فإن الإنصاف يقتضى نسبة هذا المنهج – الذى هو أساس نهضة أوروبا وتقدمها – إلى المسلمين ، لا إلى أوروبا « فالزعم بأن أوروبا هى التى استحدثت المنهج التجريبى زعم خاطىء »[٥١] .

وكان من وسائل إثبات بنوة المنهج التجريبى للمسلمين أن إقبالاً أوضح أن العلماء الأوروبيين الذين ظهر لديهم هذا المنهج قد تأثروا بما تعلموه من العلوم على أيدى المسلمين فى جامعات الأندلس وغيرها ، ومن هؤلاء روجر بيكون الذى تأثر بابن الهيثم فى كتابه المناظر ، كما تأثر بابن حزم تأثراً واضحاً ، واستشهد إقبال – لإثبات هذه الفكرة – بشهادات المنصفين من علماء أوروبا أنفسهم ، ومن هؤلاء بريفولت فى كتابه « بناء الإنسانية » الذى يقول فيه : « إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربى والعلوم العربية فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس . وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذى جاء بعده (يقصد فرنسيس بيكون) الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى ، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يملّ قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة »[٥٢] .

ويرى بريفولت أنه لا توجد ناحية من نواحى الازدهار الأوروبى إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، ولكن أوربا لا تدين للمسلمين بهذا وحده ، ولا بما قدموه لها من كشوف مدهشة ، بل إنها تدين لهم بتلك الطاقة المحركة التى أدت إلى نشأة العلم وازدهاره ، وهى تتمثل فى منهج البحث ، الذى هو ثمرة لما تعلمته أوروبا على يدى المسلمين . وأوضح بريفولت أن اليونان غلبت عليهم العناية بوضع النظريات وتقعيد المذاهب ، وتعميم الأحكام ، ولكنهم لم يعنوا بجمع المعلومات وتركيزها ، ولم يهتموا بالملاحظات الدقيقة المستمرة ، ولا بوضع المناهج التفصيلية ، إن ذلك كله كان غريباً تماماً عن المزاج اليونانى « أما ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ،

ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضات إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح ، وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبى »[٥٣] .

أما النتيجة الثانية فهى أن الفلسفة اليونانية لم تكن هى التى شكَّلَتْ طبيعة الثقافة الإسلامية ، بل إنها – على العكس من ذلك – كانت عائقاً حجب هذه الثقافة عن النهوض والإبداع ، وكان عليها أن تخوض صراعاً بعيد المدى ، حتى تستكشف خصائصها الحقيقية وملامحها المميزة ، ولكى يتخلص من التأثيرات التى تسللت إليها ، وحين تمكنت من ذلك استطاعت أن تقدم إسهاماتها الكثيرة المتنوعة فى مجال العلوم والحضارة وقد كان إقبال شديد الحرص على تسجيل هذه النتيجة وتأكيدها فى لغة حاسمة ويظهر هذا من قوله : « ولهذا فإنى أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى شكَّل طبيعة الثقافة الإسلامية[٥٤] .

ولعل السبب فى استخدامه لهذه اللغة الحاسمة أنه كان يستحضر فى ذهنه بعض الأحكام القاسية التى أصدرها بعض الدارسين الغربيين للفكر الإسلامى ، حيث وصموه بالتبعية للفكر اليونانى ، وجردوه من مظاهر الأصالة ، وأنكروا دوره فى نهضة العلم والحضارة.ومن هؤلاء الذين أشار إقبال إلى آرائهم الأستاذ ماكدونالد الذى وصفه بأنه لم يفهم روح القرآن ، التى خلقت الحركة الثقافية ، التى انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة[٥٥] . ولعل من هؤلاء ديبور الذى رجع إقبال إلى كتابه : تاريخ الفلسفة فى الإسلام مرات متعددة[٥٦] ، وقد كان لديبور هذا أحكام على الفكر الإسلامى تتعارض مع تلك النتائج التى توصل إليها إقبال . وكان مما قاله مثلاً وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعدُ من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد (عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة ، وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التى رجعوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظا من الابتكار ، كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له ، وكان المفكرون الأولون فى الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى حتى لم يكن يخالط نفوسَهم ريب فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين !! »[٥٧] .

وليس من البعيد أن يكون لهذه الأحكام أثر فى عناية إقبال بتوضيح هذه النتائج التى أثبتها ، وتحديدها على هذا النحو القاطع .

وربما كان من مقاصده أن يحرك فى مسلمى عصره نوازع اليقظة المفقودة ، والقوة

المسلوبة ، حتى ينهضوا دفاعاً عن حريتهم واستقلالهم ، باذلين جهدهم ليتخلصوا من استعمار أوروبا وهيمنتها على العالم الإسلامى ، فكأنَّ إقبالا كان يحدد هذه النتائج ، وعينُه على العالم الإسلامى الذى يرجو له أن يستأنف مسيرة الحضارة ، متخذاً من عصوره الزاهرة ، وإسهاماته السابقة نبراساً يهتدى به ويسير على هداه ، ومعنى ذلك ألا ينسى ماضيه ، وإلا وقع فى الحيرة والعدم « وإنما تكون معرفة الذات بذكر الماضى ... فاضبط التاريخ ، واجعله صرحاً قائماً ... فمن الماضى يولد حاضرك ، ومن حالك ينبثق مستقبلك ، ولا تقطع خيط الماضى عن الحاضر والمستقبل ، إن أردت الحياة الأبدية »[٥٨] .

ثالثاً :

إذا كان إقبال قد انتهى إلى تلك النظرات النقدية للفلسفة اليونانية فإن من المتوقع أن نجد لديه نظرات مثلها تتعلق بالفلاسفة الإسلاميين ، بسبب العلاقة الوثيقة بين فلسفتهم وفلسفة سابقيهم من اليونانيين .

وقد كان بعض النقد الذى وجهه إقبال إلى هؤلاء الفلاسفة منصبا على أنهم لم يبذلوا جهداً كافياً فى التعرف على الفلسفة التى نقلت إليهم ، وأنهم أسلموا أنفسهم إلى بعض المترجمين الذين لم يكن لديهم دراية حقيقية بمذاهب اليونانيين ، وترتب على ذلك أنهم خلطوا هذه المذاهب بعضها ببعض ، وانتقل هذا الخلط إلى الفلاسفة الإسلاميين الذين لم يتنبهوا إلى أنه لم يك ممكناً أن يعرفوا حقيقة هذه المذاهب الفلسفية دون خلط بينها — من غير أن يكونوا على علم باللغة اليونانية ذاتها . ولو تحقق هذا الشرط المنهجى لأفلت هؤلاء الفلاسفة من أخطاء المترجمين ، وغيرهم من المنشغلين بالفلسفة ، وخاصة من السريان الذين توهموا أن الأفلاطونية المحدثة هى الفلسفة المشائية الحقيقية لأرسطو . لكن عدم تحقيق ذلك أدى إلى أنهم « ظلوا يتجادلون حول ما حسبوا أنه التعاليم الحقيقية لكل من أفلاطون وأرسطو ... لقد بلغ من جهلهم بحقيقة التمييز بين النظامين الفلسفيين أن ترجمة موجزة لتاسوعات أفلاطون شاعت بينهم على أنها ثيولوجيا أرسطو . ومضت بعد ذلك عدة قرون ، حتى أمكنهم التمييز بين تعاليم هذين القطبين من أقطاب الفكر الإغريقى ، وإن كان من المشكوك فيه أن يكونوا قد فهموا فلسفة كل منهما فهماً دقيقاً »[٥٩] .

ويشير إقبال فى هذا النص إلى تلك المسألة المشهورة المتعلقة بكتاب ثيولوجيا أو الربوبية ، الذى نسب خطأً إلى أرسطو ، بينما هو فى الحقيقة بعض فصول من كتاب التاسوعات لأفلاطون . ولا يختلف أحد مع إقبال حول أهمية الرجوع إلى الفكر اليونانى بلغته الأصلية ،

وأن التقصير فى ذلك يجعل المقصِّر جديرًا باللوم ، ولكن ينبغى – مع التسليم بذلك – أن نلاحظ بعض الأمور التى تخفف من حدة الهجوم على هؤلاء الفلاسفة ، بل تؤدى إلى التماس بعض العذر لهم ، لأنهم لم يتعمدوا الخلط أو الخطأ بل كانوا ضحية له .

ومن بين الملاحظات أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا هم الذين نسبوا الكتاب إلى أرسطو بل نُسِب – من قبلهم – إليه ضمن عدد من الكتب المنحُولة مثل كتاب التفاحة والإيضاح فى الخير المحض . وقد كان للسريان دخل فى ذلك كما ذكر إقبال نفسه . وقد جاء المترجمون فنقلوا الكتاب إلى العربية دون أن يتنبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من خطأ النسبة . ولم يكن لدى الفلاسفة – عندئذ – كما يقول ديبور : « ما لدينا من وسائل تمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة »[٦٠] .

ولعل مما يقدم بعض العذر لهم – زيادة على ما سبق – أنه ربما كان من العسير اكتشاف هذا الخطأ فى ظل الاتجاه إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو اتجاه قديم ظهر لدى أتباع الأفلاطونية المحدثة من اليونانيين أنفسهم ثم لدى السريان من بعدهم ومن أشهر الدعاة إلى هذا الاتجاه أمونيوس ساكاس ، وبروفير . وجامبليك وسيريانوس ، ومنهم – كذلك – يامبليخوس وسامبليقيوس[٦١] .

ولم يكن غريباً – فى ظل هذه الظروف - أن يظل هذا الكتاب ينسب إلى أرسطو إلى وقت قريب جداً ، بلغ أواسط القرن التاسع عشر حين بدأت الشكوك تراود بعض الدارسين الغربيين حول المؤلف الحقيقى له . وقد استمر البحث الجاد الذى تعاون على القيام به عديد من الدارسين حتى تبين لهم – عن طريق النقد الداخلى ومقارنة النصوص – خطأ نسبته إلى أرسطو[٦٢] .

على أن مما تجدر الإشارة إليه أن إقبالا لم يكن يقصد من وراء هذا النقد أن يغمط هؤلاء الفلاسفة حقهم ، أو أن يرميهم بالتقليد أو الخضوع لسابقيهم ، فالقول بذلك – فى رأيه – نوع من عدم الإنصاف . لكن هذا الميل إلى الإنصاف لم يمنعه من أن يسجل هذه الملاحظة التى توشك أن تكون نوعاً من الإشفاق أو الرثاء لهؤلاء الفلاسفة وفى ذلك يقول : « وتاريخ جهودهم العقلية ليس إلا حلقة فى سلسلة المحاولات ، للخوض فى هذا الخضم الهائل من النصوص السخيفة التى خلقها مترجمون غير أكفاء ، للفلسفة الإغريقية »[٦٣] .

ويضيف إقبال إلى ما سبق أن الفلسفة عند الإسلاميين قد احتفظت بالطابع النظرى

الموروث من الفلسفة اليونانية ، وقد أورثها ذلك عزلة عن المجتمع ، وعجزا عن التأثير فيه ، وانشغالاً بالفكر ، أفقدها حرارة الحياة ، ونبض الكفاح ، والقدرة على التغيير . ويعبر إقبال عن ذلك شعراً فيقول :

سمعت بمكتبتـــى ليلـــة   يناجى الفراشةَ سُوسُ الكتاب
يقول مررت بكتْب ابن سينا   ونقبت فى كتب الفاريـابى
ولم أدر حكمة هذى الحياة   ومازلت من ظلمتى فى حجاب
تجيب الفـراشة فى حرقـة   أرى نكتة لا ترى فى كتاب
رأيت الكفاح يُعِد الحيـاة   رأيت الكفاح يمد الحياة(٦٤)

وقد خالفت الفلسفة بمسلكها هذا روح الإسلام ، الذى أثار فى أتباعه روح الكفاح وحب الواقع ، ويتفق معه فى هذا الاتجاه الواقعى العلوم الطبيعية التى تلتقى معه على الجد والعمل ، والبعد عن الانشغال ببحوث لا جدوى منها .

وقد أوضح إقبال أن انشغال الشرق بالجدل والمباحث المتعلقة بالفلسفة الإلهية ، بدلاً من الاهتمام بالجوانب العملية ، قد استهلك قواه ، وأدى إلى ضعفه وتأخره . وقد تعرضت أوروبا لهذه الظاهرة فى بعض فترات تاريخها ، لكنها ثارت على هذا الاستغراق فى بحوث ما بعد الطبيعة ، وبدأت تشتغل بعلوم الطبيعة المجدية ، وكان ذلك من أسباب نهضتها وقوتها وهيمنتها على العالم(٦٥) .

ولا يقصر إقبال هذا النقد على الفلاسفة وحدهم ، وإنما يتوجه به – كذلك – إلى علماء الكلام الذين يصفهم بأنهم حولوا الدين من قوة حيوية إلى جدل نظرى أو إلى كلام ، وقطعوا بذلك الصلة التى لا ينبغى أن تقطع بين العقيدة والعمل ، وأصبحت كلمة التوحيد تشبه الغِمْدَ الذى لا سيف فيه . وفى ذلك يقول شعراً :

قوة كان فى الحياة على الأرض   فصار التوحيد علم الكلام
قائد الجيش قد رأيت غُمُودا   من هو الله ما بها من حسام
ما درى الشيخ أن توحيد فكر   دون فعل يعد لغو كلام(٦٦)

ويخص إقبال المعتزلة – من بين الكلاميين – بنصيب أوفى من هذا النقد ، حيث تحول الدين عندهم إلى مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعانى المنطقية ، انتهى به موقف سلبى بحت(٦٧) ، وكان الاهتمام بالفكر والتصور على حساب ما يطمح إليه الدين من تأثير وتغيير .

وإذا كانت الفلسفة قد خالفت الدين بهذا الطابع النظرى الذى غلب عليها فإنها – بسببه أيضاً – تعد عاجزة عن أن تكون أداة للنهضة والتطوير للمجتمع الإسلامى ، وذلك ثمرة لعجزها عن تحديد مشكلاته وأدائه ، وقصورها عن ملاحقة ما يتعرض له من عوامل التأثير الطارئة أو الوافدة ، ثم قصورها – تبعاً لذلك كله – عن رسم منهج لمواجهة هذه المشكلات وعلاجها .

وقد أفضى إقبال بهذا النقد فى مقام حديثه عن تأثير الأحداث السياسية فى العالم الإسلامى ، الذى احتلت أوروبا أرضه ، وسعت إلى تثبيت هيمنتها عليه ، وعلى حين كان الواقع الذى يعيشه العالم الإسلامى يدعو إلى اليأس ، كان إقبال يرى – فى الثلاثينيات من هذا القرن – أن المسلمين سوف ينهضون لمواجهة التحدى ، وسوف يكون الاحتلال نفسه عاملاً من عوامل إيقاظ روح المقاومة فيهم ، وبعث عناصر القوة المذخورة لديهم ، وسوف يتحول اليأس والضعف إلى أمل وقوة « إذا رأيت النجوم شاحبة منكدرة تخفق ، فاعلم أن الفجر قريب ها هى الشمس قد ذر قرنها من الأفق ، وولى الليل على أدباره . إن عاصفة الغرب قد أعادت المسلم إلى الإسلام ، فإنما تتكون اللآلىء فى البحر المتلاطم الهائج . لقد دب دبيب الحياة فى الشرق ، وجرى الدم الفائر فى عروقه الميتة ، وذلك سر لا يفهمه ابن سينا والفارابى »[(٦٨)] .

ويحكى إقبال أن صديقاً له ينحدر من سلالة بنى هاشم كان شديد الإعجاب بالفلسفة كثير التعصب لها فكتب إليه إقبال عن رأيه فى الفلسفة ، مبيناً المفارقة الواضحة فى قيامه – وهو ذو الأصل البرهمى – بنصيحة هذا الصديق ذى الأصل العربى الهاشمى . وقد أوضح له أن الفلسفة قد امتزجت بلحمه ودمه ، وجرت منه مجرى الروح ، وإن حديثه عنها حديث العارف الخبير ، ولكن تبين له – بعد طول الدرس والتعمق – أن الحكمة الفلسفية ليست إلا حجاباً للحقيقة ، وأنها لا تزيد صاحبها إلا بعداً عن صميم الحياة !، وأن بعض مذاهبها البراقة تشبه أن تكون صدفة خالية من اللؤلؤ . ومادام الأمر كذلك فإن على المرء أن يبحث عن منهج أو مبدأ يستعين به على إتقان الحياة وتحقيق الخلود ، وهذا أمر تعجز عنه الفلسفة ولا ينهض به إلا الدين « إن الدين هو الذى ينظم الحياة ، وأنه لا يكتسب إلا من إبراهيم ومحمد صلى الله عليه وسلم ، فعليك أيها السيد بتعاليم جدك صلى الله عليه وسلم . إلى متى يا ابن على تقلد أبا على ؟! إذا لم تكن بصيراً بالطريق فالقائد القرشى خير لك من القائد البخارى[(٦٩)] » . ولم يكن اختيار الدين هنا مستغرباً فهو – من جهة – محكوم بنظرة إقبال العامة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة ، وهو – من جهة أخرى – مرتبط بنظرته العامة إلى

الطريق الذى يجب على العالم الإسلامى أن يسلكه إذا أراد أن يشفى من أمراضه التى وقع فريسة لها فى عصوره الأخيرة ، وكان سبباً فيما يعانيه من ضعف وتخلف وتبعية فكرية ، وقد بين أن الدين هو الطريق الأمثل للإصلاح والنجاة ، وذلك هو دور الإسلام الذى سما – فيما مضى – على فلسفة اليونان وحكمة الرومان وملك الفرس ، وغير ذلك من تراث العالم القديم[٧٠] وهو قادر فى الحاضر والمستقبل على أن ينهض بالبشرية مرة أخرى . ولذلك كان إقبال ينادى المسلمين أن يمسكوا بأهداب القرآن إن أرادوا النجاة[٧١].

وهكذا كانت رغبته فى إصلاح أحوال المجتمع الإسلامى إحدى الركائز التى حكمت نظرته إلى الفلسفة بصفة عامة ، وإلى الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة ؛ لأنه لم يكن يبحث عن نسق عقلى يستحوذ على إعجابه بما ينطوى عليه من أحكام وانسجام ، دون أن تكون له ثمرة فعلية فى المجتمع وفى الحياة ، وإنما كان يبحث عن منهج يتحقق به الإحياء والإصلاح والنهضة ، وكان الدين هو هذا المنهج ، حيث يتحقق فيه سمو المصدر ، وكمال النظرة إلى الإنسان : فكراً وإرادة وشعوراً وسلوكاً ، وتقديم الإجابة على تساؤلات الإنسان حول وجوده وخلوده ، ولذا رجحت عنده كفة الدين على الفلسفة .

ويمكن القول بأن ما انتهى إليه من رأى لم يكن نابعاً من فكرة عابرة أو تأمل سريع ، بل كان ثمرة تفكير طويل وتأمل عميق ، وقد جاء التعبير عن هذا الرأى فى مؤلفات كثيرة نثرية وشعرية ، ظهرت على فترات متباعدة يرجع أقدمها إلى عهد كتابته لرسالة الدكتوراه فى ألمانيا (١٩٠٨) ويرجع أحدثها إلى عام ١٩٣٧ أى إلى ما قبل وفاته بعام ، وكان تعبيره عنه ذا صبغة منهجية لا ينقصها البرهان . ولئن كان بعض ما ساقه من أفكار يتسع لوجهات أخرى من النظر فإن ذلك لا يقلل من قيمتها أو يهون من أصالتها ، وأفضل ما نجده لديه – فى سياق حديثه عن العلاقة بين الدين والفلسفة – يتمثل فيما وجّه النظر إليه من نقد المسلمين – بتأثير الروح القرآنية – للمنطق اليونانى ، وإسهامهم فى وضع أسس المنهج الاستقرائى ، ثم إسهامهم – نتيجة لذلك – فى تطور العلم وبناء الحضارة الإنسانية ، وقد كان – بهذا – أحد الرواد الذين نبهوا إلى هذه المسألة فى قوة مبنية على البرهان ، وليس بمستبعد أن يكون لرأيه هذا أثر كبير فى توجيه الباحثين من بعده لاستيفاء البحث حول هذه الفكرة على نحو أكثر شمولاً وتفصيلاً ، لاسيما وأن بعضهم[٧٢] يرجع إلى بعض كتبه ، ويستشهد ببعض أفكاره . وذلك أمر يحمد له على كل حال .

* * *

الهوامش

(١) يمكن الرجوع فى ذلك كله ، ولمعرفة أومى عن حياته ، إلى عدد من المؤلفات التى كُتبت عنه بالعربية . ومن أهمها :

ــ محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره للدكتور عبد الوهاب عَزّام . طبع باكستان ١٩٥٤ .

ــ روائع إقبال للسيد/ أبي الحسن الندوى . طبع دار الفكر بدمشق ١٩٦٠ .

ــ العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره . د/أحمد معوض . طبع الهيئة المصرية للكتاب ط٢/١٩٨٠ .

ــ فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان . للأستاذين محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان ــ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) من أهم كتبه ودواويه :

ــ تجديد التفكير الديني فى الإسلام ، ترجمة الأستاذ عباس محمود . مراجعة الشيخ عبد العزيز المراغى والدكتور مهدي علام . طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨

ــ تطور الميتافيزيقا في فارس . ترجمه عن الإنجليزية ــ أخيراً ــ د/حسن محمود الشافعي ، و د/محمد السعيد جمال الدين . طبع الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ .

ــ ديوان الأسرار والرموز ــ ترجمه عن الفارسية د/عبد الوهاب عزام . دار المعارف ١٩٥٥ .

ــ رسالة الخلود : ترجمها عن الفارسية د/محمد السعيد جمال الدين . مطبعة سجل العرب ١٩٧٤ .

(٣) لا غرابة فى أن يهتم إقبال بالشعر ، وأن يجعل له هذه المكانة الرفيعة ، فلقد كان شاعراً كبيراً ، وله عدد من الدواوين بالفارسية والأوردية يزيد على العشرة . ولم يكن الشعر لديه مجرد تعبير عن مشاعر ذاتية أو تجارب خاصة ، ولكنه كان ذا رسالة عبر عنها بقوله :

الشعر فيه من الحياة رسالة   أبدية لا تقبل التبديلا
إن كان من جبريل فيه نعمة   أو كان فيه صور اسرافيلا

أى أنه يكتسب هذه المكانة إن كانت فيه نفحة من الدين أو فيه روح اليقظة والبعث انظر (ص ٣) من مقدمة د/عبد الوهاب عزام لترجمة ديوان : ضرب كليم ، مطبعة مصر ١٩٥٢ . وقد ضمن محمد إقبال شعره قدراً – من الناحية المنهجية – تجاهله عند دراسة آرائه وتحديد ملامح فكره ، وقد تنوعت موضوعاته تنوعاً كبيراً ، وتناول فيه موضوعات دينية ، وفلسفية ، وسياسية واجتماعية ، وذاتية ووجدانية ، ولقد كان كما يقول الندوى فخوراً بشعره الذى « يوقظ العقول ، و الآمال فى

الصدور ولا عجب إذا كان شعره يملأ القلوب حماسة وإيماناً ، وكان وقعه فى النفس كبيراً وعميقاً ، فقد سالت فى شعرى دموعى ودمائى ، وفاضت فيه مهجتى » الندوى : روائع إقبال ٠٨٧ ، وليس من الغريب - إذن - أن يكون للشعر عنده هذا المقام الرفيع ، ولكن هذه المكانة التى للشعر ليست مطلقة ، كما سيتضح بعد قليل .

(٤) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود (ص ٥) .

(٥) يذكر إقبال أن الثالوث المقدس !. للفلسفة هو : الله والعالم والإنسان . راجع : تطور الفكر الفلسفى فى إيران (ص ١٨) .

(٦) محمد إقبال : رسالة الخلود (ص ٩٨) .

(٧ ، ٨) السابق : ١١٤ .

(٩) انظر : جورج بركات ، منشورات المكتبة العصرية - بيروت بدون تاريخ ٢٢ - ٢٧ .

(١٠) انظر : بيرى (رالف بارتون) : أفكار وشخصية وليام جيمس ، ترجمة د/محمد على العريان طبع دار النهضة العربية ١٩٦٥ (ص ٤٠٦ ، ٤٠٨ - ٤١٠) .

(١١) انظر : إقبال : تجديد ...... مرجع سابق (ص ٥) .

(١٢) السابق : ٧٤ وانظر كذلك : ١٠٣ ، ٢١٠ ، ٢١٢ .

(١٣) الندوى : روائع إقبال : مرجع سابق ٣١ ، وانظر د/أحمد معوض : العلامة محمد إقبال .... مرجع سابق (ص ٢٣) .

(١٤) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٣ .

(١٥) انظر : تجديد .... ١٠٣ - ١٠٨ .

(١٦) إقبال : رسالة الخلود ٣٢٢ .

(١٧) إقبال : تجديد .... ٢٠٧ وانظر ٢١٣ .

(١٨) إقبال : رسالة الخلود ٦٢ .

(١٩) انظر : تجديد (ص ٥) .

(٢٠) يعبر إقبال عن ذلك تعبيراً لا يخلو من مسحة شاعرية بأن الإيمان « كالطائر ، يعرف طريقه الخالى من المعالم غير مسترشد العقل » تجديد ... (ص ٥) .

(٢١) أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، وأحمد الزين ، نشر دار مكتبة الحياة بيروت ٢/٧ .

(٢٢) تجديد ..... (ص ٦) .

(٢٣) هوايتهد : رياضى ومنطقى وفيلسوف إنجليزى (١٨٦١ - ١٩٤٧) أستاذ من كبار أساتذة الرياضيات التطبيقية والميكانيكا بكمبردج ولندن ثم أستاذ للفلسفة بهارفارد ، نشر بالتعاون مع

وبرتراند رسل كتاب : مبادىء الرياضيات في ثلاثة أجزاء (١٩١٠ – ١٩١٣) وقد كانت له تأملات واسعة تتعلق بعلم الاجتماع الثقافي والتربية والميتافيزيقا والدين ... ومن مؤلفاته : مبادىء المعرفة الطبيعية ، معنى الطبيعة ، تكون الدين أهداف التربية ، انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ط٥/١٩٦٩ ص٤٢٩ ، ٤٣٠ و

Dictionnaire Universel des noms Propres, sous la direc- tion de Paul Bobert. Paris 1975. P. 1955 .

(٢٤) تجديد ص ٦ ويوجد مثل هذا المعنى بعبارة مقاربة جداً في كتاب هوايتهد : العقيدة تتكون . ترجمة د/ وليم فرج حنا الأنجلو المصرية ١٩٨٥ انظر (ص ٢٣) .

(٢٥) تجديد ص ٦ .

(٢٦) قارن : العقيدة تتكون ص ٢٦ .

(٢٧) تجديد ص ٦ .

(٢٨) انظر : تجديد ١٩٢ .

(٢٩) انظر : رسالة الخلود ١٦٠ ، ١٦١ .

(٣٠) انظر : د/ عزام . محمد إقبال : سيرته .... ص١١٩ .

(٣١) انظر: تجديد ١٤٢ – ١٤٤ والمرجع السابق للدكتور عزام ١١٩ ، ١٢٠ وتحتاج فكرته عن ختم النبوة إلى تفصيل لا يتسع له المقام .

(٣٢) انظر : تجديد ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٣٣) تجديد : ص ٧ .

(٣٤) تجديد : ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٣٥) تجديد : ٢١٧ .

(٣٦) انظر : تجديد ص ٨ وكذا : تطور الفكر الفلسفي في إيران : ٩٥ .

(٣٧) تجديد : ص ٨ .

(٣٨) راجع آيتي ٦٨ ، ٦٩ من سورة النحل .

(٣٩) تجديد : ٩ .

(٤٠) إقبال : ديوان الأسرار والرموز ص ٣٠ ، ٣١ .

(٤١) راجع الآية ٣٦ من سورة الإسراء ، والآية ٧٨ من سورة النحل .

(٤٢) انظر عن سقراط : الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٥/ ١٩٦٦ ص ٥٢ ، ٥٣ وانظر لأفلاطون : الجمهورية . ترجمة د/فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٤١٤ – ٤١٧ .

٤٢) انظر : يوسف كرم : المرجع السابق ١٩٩ ، ٢٠٠ .

) انظر : تفصيل هذه الفكرة : لدى د/فوقية محمود : مقالات في أصالة المفكر المسلم دار الفكر العربي

ط١/ ١٩٧٦ فى صفحات كثيرة لاسيما من ٦١ - ٦٦ .

(٤٥) تجديد ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤٦) تجديد ٩ .

(٤٧) تجديد ١٥١ ، ١٥٢ وانظر كذلك ١٤٦ .

(٤٨) انظر : تطور الفكر الفلسفى فى إيران : ويلاحظ أن إقبالا نسب كتاب : رشح النصائح .. إلى السهروردى المقتول الذى عرض فلسفته عرضاً وافياً فى كتاب تطور ... ٩٦ - ١١٠ ولكن هذه النسبة ليست صحيحة ، بل هو لسهروردى آخر هو شهاب الدين عمر بن محمد السهروردى أحد أقطاب التصوف فى بغداد وصاحب كتاب عوارف المعارف (ت ٦٣٢ هـ) انظر فى نسبة الكتاب إليه : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، تحقيق د/ إحسان عباس طبع بيروت ، ٣٢٣/٧ تعليق ٤٩٦ ويذكر المحقق أن الكتاب توجد نسخة منه بمكتبة برلين .

(٤٩) انظر : تجديد ١٤٧ ، ١٤٨ ويلاحظ إقبال أن بعض الفقهاء الأحناف تأثروا بالمنطق الأرسطى ، ولكنه يصف هذا التأثر بأنه أدى إلى ضرر بالغ . انظر : تجديد ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٥٠) د/ أحمد معوض : العلامة محمد إقبال : حياته وآثاره ٣٠٧ ويبدو أن إقبالا لم يتمكن من إنجاز هذا الذى طمح إلى تحقيقه ، ولكن يمكن اعتباره - مع ذلك - طليعة للباحثين فى هذه المسألة الهامة ، التى عنى لها - من بعده - كثير من الباحثين ، لاسيما الدكتور على سامى النشار فى كتابه المنهجى العام : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وقد رجع فى كتابه هذا إلى كتاب إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام فى نسخته الإنجليزية ، واقتبس منه بعض النصوص انظر مناهج البحث ... دار المعارف ط٤/ ١٩٧٨ ص ٢٧٦ ، ٢٨٩ .

(٥١) تجديد ١٤٨ .

(٥٢) السابق ١٤٩ وقارن كتاب الدكتور النشار السابق الإشارة إليه ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٥٣) تجديد ١٥٠ و د/ النشار : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(٥٤) تجديد : ١٥١ .

(٥٥) تجديد ٢٥ ومن أشهر مؤلفات ماكدونالد كتاب عن علم الكلام الإسلامى . وقد رجع إليه إقبال كثيراً انظر : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ٥٥ ، ٦١ ، ٦٧ هامش ١ ، ٦٨ هامش ١٨ ، ٣١ وانظر تجديد ٨١ .

(٥٦) انظر تطور ... حيث تدل تعليقاته على قراءته للكتاب قراءة مستوعبة فاحصة ، انظر ص ٤٦ هامش ١ ، ص ٦٩ هامش ٤٢ ، ٤٣ .

(٥٧) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د/محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ ص ٣٣ وانظر نماذج أخرى للأحكام التى أصدرها على الإسلام وعلمائه من المتكلمين والنحاة والفقهاء وغيرهم ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٧٣ ، ٢٨٥ .

(٥٨) د/أحمد معوض : العلاقة محمد إقبال .... ص ٩٥ .

(٥٩) تطور الفكر الفلسفى فى إيران ٣٢ ، ٣٣ .

(٦٠) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٢ .

(٦١) انظر : Serouya, Henri: La Pensée Arabe, P.U.F. Paris 1967 P. 90 .

وكذا : تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق : ٢٨٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٣ .

(٦٢) انظر : د/عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب ، وكالة المطبوعات الكويت ط٣/ ٧٧ ص ٣ وما بعدها .

(٦٣) تطور الفكر الفلسفى فى إيران ٣٣ .

(٦٤) د/ عزام : محمد إقبال : سيرته ... ص ١٨٠ .

(٦٥) انظر الندوى : روائع إقبال ٦ ، ٧ .

(٦٦) إقبال : ضرب الكليم ترجمة د/ عزام ، وهو يشير بقوله : قل هو الله إلى قوله تعالى فى سورة الإخلاص ﴿ قل هو الله أحد ﴾ .

(٦٧) انظر : تجديد ص ١٠ ويمكن القول بأن هذا النقد لا ينطبق على فكر المعتزلة فى جملته ، حيث إنهم جعلوا العمل جزءاً من الإيمان ، وجعلوا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلاً من أصولهم الخمسة ومن شأن ذلك أن يجعل للعمل جانباً مهماً فى فكرهم ، ولكن ربما قصد إقبال هذا النقد موقفهم من الصفات الإلهية حيث تحدثوا عنها حديثاً يغلب عليه طابع النفى والسلب ، وكادت الذات الإلهية – بحسب تصورهم – تتحول إلى فكرة مجردة ، ومن أجل هذا نُسِب المعتزلة إلى التعطيل ، انظر : الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة تحقيق د/ فوقية محمود . طبع دار الكتاب ط٢/١٩٧ ج٣/١٤٣ وانظر الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل لابن حزم طبع المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ/ ٥٧ ، ٥٨ .

(٦٨) الندوى : روائع إقبال ٦٩ .

(٦٩) السابق : ٤٧ ، ٤٨ وانظر ضرب الكليم ص ١٠ والمقصود من ابن على أنه ينتسب إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه أما أبو على فهو ابن سينا . والمقصود بالقائد القرشى : الرسول صلى الله عليه وسلم أما القائد البخارى فهو ابن سينا .

(٧٠) انظر : محمد حسن الأعظمى والصاوى شعلان : فلسفة إقبال طبع الحلبى ١٩٥٠ ص ٨٦ .

(٧١) انظر رسالة الخلود ١٥٨ .

(٧٢) انظر الهامش رقم ٥٠ هنا .